

韩国近代汉学家李承熙与中国文人书信交流研究

袁艺*

目 录

1. 绪论
2. 以信会友：李承熙在华交友与书信往来总体考察
3. 以信传意：流亡语境下的思想诉求与多维对话
 - 1) 政治建言：对民国政体的批判与“中华式共和”构想
 - 2) 文化坚守：孔教复兴与纲常伦理重建
 - 3) 学术交流：朝鲜理学传承与学术对话
 - 4) 身份表达：韩国遗民的家国寄托与文化认同
4. 以信表语：流亡书写的情感修辞与文体张力
5. 结论

中文摘要

20世纪初，随着东亚地缘政治格局的剧变与日本殖民统治的加深，大批秉持朱子学正统、坚守家国大义的韩国儒士流亡中国，形成了近代东亚极具代表性的域外汉文创作群体。李承熙作为该群体的核心代表，流亡中国期间以汉文书信为媒介，与中国政要、孔教精英及文人学士展开了多维思想对话。本文以《大溪集》所收录的53通书信文本为核心，置于后殖民主义、离散理论与巴赫金对话理论的多重学术视野下，通过“以答逆问”的方法还原中韩文人的互动语境，系统考察其汉文书信的思想内涵、对话特质及文学价值。研究发现，李承熙的书信并非单向的社交文献，而是离散主体以古典文言构建的“纸上故乡”，是后殖民语境下对抗西方文化霸权的隐秘场域；其以儒理为核心的跨文化对话，既重构了儒家“共和”论述，也实现了朝鲜理学对中土学界的反向输出。本

* 延边大学 外国语学院 外国语言学及应用语言学专业 博士研究生

文既弥补了现有研究对域外汉文书信文体的关注不足，也为理解近代东亚儒教共同体的精神韧性、与中韩文学互动的深层机制提供了全新参照。

关键词：李承熙；汉学家；汉文书信；儒教道统；中韩近代文学交流

1. 绪论

20 世纪初，随着东亚传统宗藩体制的彻底崩解与西方霸权的全面渗透，中韩两国的历史命运与文化语境发生撕裂与重构。1910 年《日韩合并条约》的签订，彻底终结朝鲜王朝的存续，日本殖民势力全面掌控朝鲜半岛政治、文化与教育体系，强制推行韩文普及与文化同化政策，延续千年的朝鲜汉文创作传统遭受重创。大批深受儒家正统教育、秉持家国大义的朝鲜士大夫阶层，为规避殖民压迫、延续民族文脉、推进独立运动，纷纷流亡中国，坚持汉文创作，形成规模庞大的在华韩国流亡文人团体¹⁾。中韩两国交往也从传统的“燕行使臣”转换为流亡文人以“逋臣孑遗”展开的跨国域、跨文化的边缘发声。

在这批流亡文人卷帙浩繁的汉文书写中，书信作为其“以笔传心、以论载道”的核心媒介，承载了异域空间下最为真实的流亡生命体验。在中国古典文学史与士学传统中，自魏晋之尚韵、唐宋之明道至明清之抒写性灵，文人尺牍早已积淀为一种高度审美化与思想化的书写范式。对于深受汉字文化圈滋养的朝鲜士大夫而言，以汉文撰写尺牍，不仅是通讯手段的借用，更是对东亚“斯文一脉”之文化正统的自觉认同与精神接续。纵观现有的中韩文学交流史研究，学界多集中于官方背景下的“朝天”与“燕行”文献²⁾，或近代流亡汉诗及游记等个案研究的意象与情

1) 张英美，肖泽亚，〈汲古与新生：论在华韩国流亡文人汉诗创作的范式特征〉，《复旦外国语言文学论丛》第2期，2026，143-151页。

2) 董萌，邹德文，〈从“朝天录”到“燕行录”：朝鲜朝对中原王朝态度的转变〉，《东疆学

感表达³⁾，而对信札这一文体的关注相对薄弱。然而，书信因其兼具私密性、文学性与政治性，成为最能具象还原流亡儒士人际网络、文化立场与精神困境的文本载体。尤其是在日帝殖民统治时期，当传统程朱理学道统被系统性异化为“皇民化”运动的意识形态工具，士大夫“以道自任”的公共言说空间被彻底封闭，坚守春秋大义的儒士们丧失了公开阐扬民族气节与儒家伦理的可能，其守土怀乡的家国意识、延续道统的文化使命感与道德气节，则只能依托私人书信这一隐蔽场域隐晦抒发。

对于身处异域“第三空间”的流亡者而言，书信早已从单纯的信息载体升华为一种补偿性书写——正如爱德华·萨义德 (Edward Said) 和大卫·巴萨米安 (David Barsamian) ⁴⁾所言，人类对抗权力的斗争本质上是记忆对遗忘的抗争。而在巴赫金的理论框架下，这种记忆的抗争恰恰是通过对话实现的，流亡儒士在一纸尺牘的对话场域内表露的不仅是个人的悲欢离合，更是整个民族的集体记忆与文化基因。这些信札成为

刊》第42卷第2期，2025，22-32页；刘欢，马金科，〈故土—域外：朝鲜朝使臣李荇“朝天录”汉诗的空间与想象〉，《华夏文化论坛》第1期，2025，364-374页；王元周，〈皇帝的客人：使行往来中的情感与利益〉，北京：社会科学文献出版社，2024年版；杨昕，〈明代中朝使臣对异国的文化认知与体察初探——以“皇华集”与“朝天录”为中心〉，《东疆学刊》第39卷第1期，2022，74-81页；杜慧月，〈“朝天录”文献系年考述〉，《燕赵文化研究》第2期，2021，88-125页。

- 3) 金柄珉，柴琳，〈流亡与书写：赵素昂著《遗芳集》及其与中国现代文化〉，《东疆学刊》第37卷第4期，2020，1-7页；金柄珉，〈抵抗与想象：柳子明的中国体验叙事〉，《社会科学战线》，第9期，2017，129-136页；牛林杰，张莉，〈东方弱小民族的抗日呐喊——论韩国的华文抗日诗歌〉，《韩国研究论丛》第1期，2021，55-68页；朴雪梅，朴美惠，〈柳麟锡的中国体验与东亚认识〉，《东疆学刊》第38卷第4期，2021，28-32页；张英美，金善华，〈中国流亡时期李相龙汉诗研究〉，《延边大学学报》第6期，2021，60-68页；张英美，肖泽亚，〈汲古与新生：论在华韩国流亡文人汉诗创作的范式特征〉，《复旦外国语言文学论丛》第2期，2026，143-151页；张英美，单晓梅，〈流亡的诗学：在华韩国流亡文人的汉诗创作及其精神图式〉，《现代中国文化与文学》第3期，2025，120-133页；张英美，袁艺，〈在华流亡文人李承熙《西游录》的中华认知与自我建构〉，《华夏文化论坛》第3期，2025，363-373页。

- 4) [美] 爱德华·萨义德，《文化与抵抗：萨义德访谈录》，上海：译文出版社，2009。

流亡者在故土沦丧的废墟上，用以填补精神裂痕、重构文化主体性与归属感的纸上故乡，是对儒家“士志于道”精神的隐秘传承，是被官方历史所遮蔽的“另一种叙事”，更是中韩两国知识分子在共同的反殖民斗争中，用汉文书写铸就的跨越国界的精神纽带。

李承熙（号大溪，1847－1916），作为韩国近代著名的儒学泰斗与抗日志士，暮年流亡中国期间，其辗转于奉天、北京、曲阜等地，与民国政要如袁世凯、黎元洪、孙中山，以及孔门后裔孔令贻和文化名流王树枏、李南彬、龙积之等人曾保持频繁的书信往来，这些书信均被收录在其《大溪集》第二十六、二十七卷中。

不同于燕行使臣，李承熙以“亡国逋民”与“僻邦陋儒”之边缘身份介入中国文化语境，并试图在文本中重建精神家园。其书信是基于东亚共同面临西方文明冲击与儒家道统瓦解危机下的“救道”呼号。在殖民统治和文化冲突的张力下，这些书信既是李承熙在流亡漂泊中确认自身文化主体性的精神空间，也成为他介入民初政体辩论、推动孔教复兴、联结中韩儒林同道的隐秘战场。

基于此，本文以《大溪集》所收书信为核心文本，以巴赫金对话理论为核心方法，突破单向文本的局限，通过“以答逆问”的方式，从李承熙的答书、辩驳与回应中还原中国文人的提问与立场，重构中韩文人的互动对话脉络；同时引入离散理论，分析其在故土沦丧、地缘漂泊的境遇中，如何以尺牘为载体建构“纸上故乡”；最后引入后殖民主义视角，将李承熙对盲目西化的批判、对儒教道统的坚守，解读为东亚殖民地知识分子对西方文化霸权的抵抗，揭示其超越国别界限的文明反思价值。以期通过对李承熙个案的探究，为理解殖民语境下弱小民族的文化抵抗实践，以及东亚儒教共同体的精神韧性，提供文本参照与学术支撑。

2. 以信会友：李承熙在华交友与书信往来总体考察

李承熙出身韩国岭南名门，自幼承袭家学，深耕朝鲜朱子理学，潜心研习退溪、栗谷理学体系，深谙中华儒教典章礼制，是朝鲜王朝末期正统儒学名士。因抗议1905年《乙巳条约》入狱，年逾花甲的他在出狱后于1908年被迫流亡。其足迹始于俄国海参崴，后转入满洲密山建立“韩兴洞”抗日垦民村。辛亥革命后，他的救国策略由边疆垦荒转向文化游说，于1913年南下京鲁等地，冀望以“孔教”为纽带联结中国政学两界，通过复兴儒家道统来抵挡日本殖民，直至1916年病逝于奉天。在华流亡期间，李承熙始终以“亡国遗民”的边缘身份，将东亚儒教道统的存续视为核心使命，积极奔走于各地孔教组织，对接中国主流儒士与政界精英，试图在近代西化浪潮中重构以儒教为核心的社会秩序与文化体系，这一核心追求也贯穿其全部书信创作与交友往来之中。

《大溪集》卷二十六、二十七收录了李承熙致中国政界、学界、孔教界人士的书信多达53通。需要特别指出的是，文献中仅单向收录了李承熙写给中国文人的信件以及回复他人来函的“答书”，并未体现相应中国文人的原信与回信。从时间维度来看，这批书信创作集中于1912年至其离世前的民国初建、新旧思潮激烈交锋的关键阶段，完整记录了其在华流亡中后期的思想变化与社交动态。从文本来看，书信均以汉文书写，严格恪守中国古典书牍体例与礼仪规范，字句典雅、章法严谨，既体现出李承熙深厚的汉文功底，又彰显了其对中华正统文脉的高度认同与坚守。

从书信往来对象的身份属性来看，其一多为民国政要圈层，主要涵盖袁世凯、黎元洪⁵⁾、徐世昌⁶⁾、汤化龙⁷⁾等民初核心政治人物。该圈层

5) 黎元洪 (1864-1928)，原名秉经，字宋卿，中华民国第一任副总统、第二任大总统。民国五年 (1916年) 6月，袁世凯死后，黎元洪继任大总统，宣布恢复约法，召集国会。但实际权力则为国务总理、皖系军阀段祺瑞所掌握。

的书信多为上书体范式，文体庄重肃穆、措辞恭谨克制、结构规整严谨。作为域外亡国遗民，李承熙始终以谦卑自守的姿态建言时政。例如，在《与袁总统》⁸⁾、《与陆统领勋臣》⁹⁾等书信中，其以“僻邦贱儒、亡国逋民”自陈身份，站在东亚文明存续的高度批判盲目西化弊端、提出治国教化方略。

其二为孔教精英圈层，囊括孔衍圣公¹⁰⁾、孔祥霖、北京及曲阜孔教会核心成员、万国改良会代表丁义华等儒教文化实践者。以论道体，文风平和恳切、说理缜密透彻、引经据典。立足中韩儒教同源的文化根基，与中国孔教同仁深度探讨儒教在近代社会的存续路径，谋划孔教学校建设、经学教科书编撰等具体路径。

其三为民间文人志士圈层，以李南彬¹¹⁾、龙泽厚¹²⁾、陈焕章¹³⁾、薛正清¹⁴⁾、李明庶¹⁵⁾等中国传统学人为核心，文风舒展自然、真挚坦

6) 徐世昌 (1855-1939)，字卜五，号菊人，又号弢斋、东海、涛斋，自袁世凯小站练兵时就为袁世凯的谋士，并为盟友，互为同道；光绪三十一年 (1905 年) 曾任军机大臣，民国五年 (1916 年) 3 月袁世凯被迫取消帝制，起用他为国务卿。民国十一年 (1922 年) 6 月通电辞职，退隐天津租界以书画自娱。徐世昌国学功底深厚，不但著书立言，而且研习书法。工山水，颇清秀。

7) 汤化龙 (1874-1918)，字济武，汉族，湖北蕲水 (今湖北浠水) 人，毕业于日本政法大学，民国时期政治家、民国著名立宪派头面人物。

8) [韩]李承熙，《与袁总统》，《大溪集》卷二十六/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第494页。

9) [韩]李承熙，《与陆统领勋臣》，《大溪集》卷二十七/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第494页。

10) 孔令贻 (1872-1919)，字谷孙，号燕庭，孔子的第76代嫡孙。1877年袭衍圣公，1913年中华民国封衍圣公。1915年袁世凯阴谋复辟帝制，组织“筹安会”，孔令贻为“名誉理事”，袁称帝后，加封孔令贻“郡王”衔。

11) 李南彬 (1858-1932)，字文治，云南太和县人；1912年。被推举为民国政府参议院议员，1914年在北京活动期间参与孔教运动，结识了李承熙，与李承熙关系颇好。

12) 龙泽厚，字积之，清末广西临桂人，光绪优贡。以知县引荐，在广州从康有为学，为万木草堂学长。

13) 陈焕章 (1881-1933)，孔教会创办人。字重远。陈焕章于辛亥革命前夕回国。民国建立后，陈焕章受康有为指示，建立孔教会。

诚，褪去了上书体的拘谨庄重。其中李承熙与李南彬的往复书信多达七篇。二人常年书信往来，深入探讨中韩理学传承脉络、音韵文学创作、礼制文献考据，同时互诉流亡漂泊的身世之叹、世道纷乱的家国之忧。

从对话关系来看，李承熙与民国政要的书信属于建言式对话，其以边缘遗民的身份向权力中心发声，形成不对等的跨阶层话语互动；与孔教精英的书信中以儒教复兴为共同目标，协商具体实践路径，展开同道式对话；与民间文人志士以平等身份切磋学理、辩难思想，形成论学式的平等对话。在殖民同化、文化断裂的近代乱世，李承熙正是以这多层级的书信对话为媒介，将分散于中韩两国的传统文人联结为精神共同体。书信蜕变为中韩学人相互取暖、激荡思想共鸣与探寻文化救赎的避难所。流亡者的漂泊之悲与中原文人的道统之忧，在文本空间里完成了精神互涉与道义集结。这一独特的社交书写范式，不仅打破了民族国家覆亡所带来的地缘隔离，更为其书信文本赋予了区别于同时代其他汉文尺牘的独特文学张力与精神厚度。

3. 以信传意：流亡语境下的思想诉求与多维对话

巴赫金指出：“文学意义产生于不同主体间的对话与交流，任何话语都并非孤立存在，而是内蕴着深刻的对答性交际意图。”¹⁶⁾正如这些

14) 薛正清 (1885-1952)，名慎，号证癯，陕西韩城人；曾弃笔投戎，积极参与反清斗争，在北京活动期间与李承熙相识，支持孔教运动，深得李承熙赞赏。

15) 李明庶 (1886-1962)，原名时品。四川西昌人，北京孔教总会干事，为孔教会核心成员，1913 年曾直言孔教会诸团体多借尊孔之名谋取政权，其与流亡来华的李承熙为儒道同道，二人曾相与论学并就孔教会筹办事宜商榷交流，李氏还曾向李承熙赠陈焕章所著《孔教论》。

16) [俄]巴赫金著，白春仁、顾亚玲译：《巴赫金全集》（第五卷），石家庄：河北教育出版社，1998年版。

饱含血泪的往来书简，李承熙与中国文人将殖民时代的家国失意与坚守儒教道统的文化使命熔铸于笔墨之间，在东亚危局的阴霾下，借由书信交织出儒道友人间的精神共振，使书信内容转变为异地主体间共同抵抗文化消亡、延续儒学命脉的生命对流，衍生出政治建言、文化坚守、学术交流与身份认同等多维度的深层对话。

1) 政治建言：对民国政体的批判与“中华式共和”构想

李承熙流亡中国之际，正值辛亥革命爆发、中华民国初建。面对全面倒向西方共和体制的中国政局，他以域外大儒的边缘视角，向中国政坛强烈抵抗西方文化霸权。李承熙曾四次上书袁世凯，劝谏袁世凯及中华诸公，勿盲目效仿西方共和否定传统伦纲，并期许袁世凯以“尧、舜、孔孟”为榜样，成为“中华纲常之主”，使中华共和回归正道，实现“中华为真、共和大成”。中华元年壬子四月，为中华立国后的伦理纲常与发展方向担忧，韩国遗民李承熙、张锡英特致信袁世凯。在《与袁总统 世凯》¹⁷⁾中，他直刺当时中国移风易俗的痛点，为抗击西方文化殖民而边缘发声。原信写道：

“今也制中华之令曰西尔发西尔服。西尔政术制度。将君臣而西。父子夫妇而西。是西而灭中华也。满之灭华。所灭者势利也。其伦纪仪式尚有近者。诸公痛哭流血而夺之。还西之灭华。直吾伦纲也。乃欢笑双擎而奉之。抑何心哉。……中华已灭。今华之民非自灭。又非西之灭之。惟诸公灭之。

信中，李承熙首先连用“西尔发西尔服”及“君臣而西”、“父子夫妇而西”的排比与反复句式描述了西方文明对传统儒家伦常的结构性冲击，进而对比“满之

17) [韩]李承熙，《与袁总统 世凯》，《大溪集》卷二十六/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第469页。

灭华”仅夺政治“势利”而保“伦纪”，与“西之灭华”直毁根本“伦纲”，深刻揭示了盲目西化将导致中华文明发生实质性灭亡的深层危机。“今华之民非自灭。又非西之灭之。惟诸公灭之”则一语痛切诘责，直指当朝掌权者主动摒弃固有礼乐纲常、拱手奉迎西制，才是文明倾覆的真正内因。

书信末尾李承熙表明：“凡系衣冠典章，必遵先圣之旧，远祖尧舜五伦之典，近法文武六艺之制，大獎孔子之教，条立规范”，主张尊崇尧舜的五伦之典，效法周文王、周武王的六艺之制，并大力推崇孔子的教诲，以此永固中华大业。遗憾的是，此次上书数月并未得到袁世凯的回复，虽开篇自嘲：“承熙奉一纸。仰瀆崇严。今数月矣。形声寂然。抑遐陬路迂。邮筒未的欤。或羈旅俚语。无足可否欤”¹⁸⁾但李承熙并未放弃，仍频以中华大义，再读邮笺。

针对民国初年国用罄竭、国乱未靖、国宪未立以及国教否决等症结，李承熙在第四封致信袁世凯的书信中直言四大救世主张。财政上“欲借内款。必自阁下先；命内外官吏岁俸万圆以上，一律取半；将土税作抵依外款之息，限十年清完，申戒大小务昭节俭”¹⁹⁾主张停借外债、改借内债，由袁世凯带头减俸，官吏按品级降薪，以土地税为抵押。平乱上建议以“明辨中华之道义”招抚党人，区分首恶与胁从，恩威并施；宪政上主张效仿尧舜“大中之道”，融合君主制与共和制，“编成中华大典，推举一世贤英”；国教上提出“窃谓宜博集名儒，讲究孔教真诠”，主张确立孔教核心地位，将孔教与教育结合，设塾立教，统一思想。

在致信《与孙逸仙文》²⁰⁾中，他更是犀利地批判其“髡其首戎其装。并其父子夫妇而西国之”的做法，认为这是“假中华之名”而行“灭中华”之实。李承熙敏锐地洞察到，西方列强“奴人国灭人种”的手段正是“宣其教”与“通其贸易”。这种

18) [韩]李承熙，《与袁总统》，《大溪集》卷二十六/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第471页。

19) [韩]李承熙，《与袁总统》，《大溪集》卷二十六/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第474页。

20) [韩]李承熙，《与孙逸仙文》，《大溪集》卷二十六/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第477页。

从伦理纲常出发的政治建言，展现出流亡儒者试图以传统的“道德政治”对抗西方“功利政治”的后殖民批判精神。

2) 文化坚守：孔教复兴与纲常伦理重建

作为失去现实祖国的离散主体，李承熙更是将“道统”视为最后的精神堡垒。在礼崩乐坏的民初，他的书信展现出一种近乎悲壮的文化坚守。他深知，国家的覆亡尚有光复之日，而文化的断裂则意味着民族精神的彻底消亡。因此，他不仅呼吁将孔教立为国教，更在具体的仪轨、服饰与教育制度上锱铢必较，试图通过物质与制度的复原，抵抗西方文化的侵蚀。

在《与曲阜孔教会中》一信中，他严厉批评了民初祭孔大典上“衣冠雅俗不等”以及大总统“仍用时制礼服”的现象，坚决主张“参祭儒士。皆服深衣章甫大带”²¹⁾，以此唤醒孔子之灵与中华光复之休。面对学派新旧之间鸿沟割裂，他向教育总长汤化龙建言，应“以经训编教科”，设立“五德五典六艺四科”的教育体系，以此“一新旧之学，正纲常而达事务”²²⁾。这种对文化符号与教育根基的执着，体现为离散主体对“文化记忆的锚定”。流亡者越是面临现实空间的丧失，就越是固守象征性的文化遗产。李承熙试图以一己之力，在中国这块“宗主国”土地上筑起抵御西方文化同化的防线。

此外，李承熙在信中还反复重申“仁之于父子之亲。义之于君臣之合。礼之于长幼之序。智之于夫妇之别。信之于师友之传”²³⁾这五伦的绝对性与恒常性。面对西方所谓的“凡人生皆平等……父不可专制子。子不可姓于父。子长异居。计功以佣。违则以讼”²⁴⁾等近代个人主义与契约精神，李承熙视之为“乱臣贼子

21) [韩]李承熙，《与曲阜孔教会中》，《大溪集》卷二十七/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第495页。

22) [韩]李承熙，《与汤教育部长 化龙》，《大溪集》卷二十六/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第482页。

23) [韩]李承熙，《与袁总统 世凯》，《大溪集》卷二十六/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第469页。

悍妻之前驱”。他的这一坚持，并非单纯的保守顽固，而是试图在全球化的“万国”语境中，为中国寻找一条独特的共和之路。他向中国当权者提出：“共和本无定形。在中国则为中国之共和。即吾伦纲大道是也。”²⁵⁾他期望中国能“大奖孔子之教，条立规范”，从而成为“中华万古之盟主，外而为天下万方之前导”。此时，李承熙的书信实质上承载了一种超越国家的“天下主义”情怀，将保存“天地间吾人道学正脉”的希望全部寄托于中华文化母国的文化复兴之上。

3) 学术交流：朝鲜理学传承与学术对话

李承熙的书信充满了思想交锋与学理互动的对话场域。他并非一味地寻求政治庇护，而是通过书信与李南彬、龙泽厚、陈重远、薛正清等中国传统学人展开了高密度的学术交流，将韩国的理学传统引入中国的学术视野，形成了东亚儒学内部的复调交响。他以边缘的“流亡者”身份，向“宗主国”反向输出朝鲜理学传统，展现了深厚的文化韧性与学术自觉。在致中国文人的书信中，李承熙反复梳理朝鲜理学的发展脉络，将以退溪学派为代表的“主理”学派确立为程朱理学的正统。他以此向中国学界证明，尽管朝鲜国家覆亡，但其承载的儒家“道统”依然鲜活。在与李南彬的通信中，其详细介绍了朝鲜理学的流派分野，并特意呈送其先父编纂的《理学综要》，旨在向中国学界推介朝鲜理学的核心精髓。

“鄙先君子忧之。纂辑洙泗以来主理宗旨。分类立目。明天命人性之大原。圣学人道之大方。以诏后之学者。”²⁶⁾

24) [韩]李承熙，《与袁总统 世凯》，《大溪集》卷二十六/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第469页。

25) [韩]李承熙，《与袁总统 世凯》，《大溪集》卷二十六/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第469页。

26) [韩]李承熙，《与李南彬 文治》，《大溪集》卷二十七/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第484页。

面对朝鲜国内理学“主气”一派（如栗谷、尤庵）在政界占据主流的局面，他强调其先父坚守“主理”宗旨的苦心。他试图通过文本的跨国流动，证明朝鲜理学在探究“天命人性之大原”上的深厚造诣，从而在异国他乡的学术对话中确立自身作为“道统传承者”的合法地位。

李承熙与李南彬的七封往复书信，是最能体现双向学术对话的文本。从李承熙的答书内容可以反向还原：李南彬曾向其问学朝鲜理学源流，寄送中国学界的阳明学研究成果，并就“良知”概念与李承熙展开辩难。二人的书信往来形成了“提问—回应—再辩难”的完整对话链条，是中韩儒士平等切磋学理的典型样本。与此同时，李承熙与当时中国学界盛行的阳明心学展开了正面交锋。他立足于程朱理学的严密框架，对王阳明的核心概念提出了深刻的学理批判。在致孟子贞的信中，李承熙针对当时中国学者偏重阳明学的现象，对其“良知是主人翁”的观点进行了详尽的辨析与反驳。

“妄谓阳明此说固非谬。然实不着。盖良只是本然。知只是知觉。知觉乃智之情……知乃心之用之一分体也。如人指主人之一足曰是主人。固非谬而实不着主人之元题矣。”²⁷⁾

李承熙以极其严密的程朱理学逻辑，将“良知”拆解为“本然”与“知觉”，指出“知觉”仅仅是“智之情”，是心之作用的“一分体”，绝不能等同于统摄全局的“心之全体”。在此，他借用讽刺——“指主人之一足曰是主人”，一针见血地指出了阳明心学在概念界定上的以偏概全。这种直言不讳的学术批判，展现了流亡儒士在面对学术异见时毫不妥协的真理追求，以及边缘学者对中心视域下的主流学术范式的勇敢挑战。

此外，李承熙还通过赠送朝鲜先贤著作以及求取中国儒学文献与中国文人以文论道、以书会友。在与中国文人李南彬的交往中，李承熙敏锐地察觉到对

27) [韩]李承熙，《与孟子贞 昭章》，《大溪集》卷二十七/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第491页。

方对性理之学的深厚兴趣，于是特意“且于鄙先君子所着理学综要，谨奉此以副俯索”²⁸⁾将先父编纂的《理学综要》作为学术交流的重礼赠予李南彬。其次，向孔氏后裔及学术权威呈献经典注疏。李承熙在前往曲阜拜谒孔林时“有所带鄙先君子所着春秋集传十册。庸替雉羔之贄。谨此专呈”²⁹⁾，以《春秋集传》十册替代传统的“雉羔之贄”从而以表后儒发挥遗经之苦心。同样，李承熙在赠书的同时，也积极向中国文人求取与儒学圣地相关的文献典籍，以此作为滋养朝鲜流亡群体精神信仰的源泉。在致孔少师少沾的信中，他迫切地请求对方惠赐书籍：

“阙里文献考。今可付投一褒否。圣真固知仅七分。然揭虔寓慕。亦足为感发之资。如得一本。并付为幸。”³⁰⁾

《阙里文献考》记载着孔子故里的典章文物，对于远离故土且面临文化同化威胁的韩国流亡者而言，这样的中国典籍无异于精神上的灯塔。李承熙深知，虽然无法完全窥探“圣真”的全貌，但只要能获得这样一部蕴含纯正儒学气息的文献，就足以作为“感发之资”，激发流亡同胞“揭虔寓慕”的卫道情怀，通过典籍的一赠一求，李承熙与中国文人之间建立起了一条生生不息的学术纽带。

4) 身份表达：韩国遗民的家国寄托与文化认同

流亡是一种无法愈合的裂痕。李承熙的书信，正是他用来填补故土沦丧与精神流离的“文字故乡”。在信件的落款与自称中，他反复使用“故韩国遗民李承

28) [韩]李承熙，《与李南彬 文治》，《大溪集》卷二十七/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第484页。

29) [韩]李承熙，《与孔衍圣公》，《大溪集》卷二十六/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第479页。

30) [韩]李承熙，《与孔少师少沾》，《大溪集》卷二十六/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第480页。

熙”、“偏邦下士”等称谓，这种身份的不断重申，是对日本殖民统治的文字抵抗，也是对自我文化认同的悲壮确认。李承熙半生流亡中土，家国覆灭、故土难归，在书信中多次抒发“亡国逋民，无与于天下成败之数”³¹⁾的漂泊之痛，字里行间满是国破家亡、文脉飘零的沉郁悲情。但其书写并未陷入消极自怜的个人悲情叙事，而是实现了精神升华，将个人流亡之苦转化为文化坚守之责。

“承熙韩国遗氓耳。不识阁下为何人。惟老而不能死。漂流东省。观孔教会于京师历数月矣。”³²⁾

在致北京日报社长的这封信中，李承熙以“韩国遗氓”自命，寥寥数语便勾勒出一个垂垂老矣、漂泊异乡且“老而不能死”的悲怆形象。在给李南彬的信中，他更是凄凉地描绘了流亡生活的具体困顿。

“承熙今年住辽中县僻庄。夏秋水大。人迹罕到……承得敝国同志几人。谋食中华土。读夫子书。乃稻败于水。书败于饥。”³³⁾

这种在异国他乡“稻败于水，书败于饥”的极端困境，深刻折射出离散主体在失去国家庇护后的脆弱与无力。然而，李承熙并未完全沉溺于离散的悲哀之中。当现实中的中国也正陷入盲目西化的“共和”狂潮时，李承熙将家国寄托与文化认同完全锚定于一个抽象的、超越国界的“精神中华”之上。

“其所谓华者非华之族也。非华之国也。乃华之道也……不明乎此则人不人

31) [韩]李承熙，《与袁总统》，《大溪集》卷二十六/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第474页。

32) [韩]李承熙，《与北京日报社长》，《大溪集》卷二十七/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第495页。

33) [韩]李承熙，《答李南彬》，《大溪集》卷二十七/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第487页。

家不家，国不国。天下而无天下。万古而无万古。所谓夷狄也。”³⁴⁾

这段写给李南彬的宏阔论述，堪称李承熙流亡生涯中最深刻的身份告白。在这里，他借用《春秋》大义，彻底解构了基于血缘与疆域的狭隘民族主义，将“中华”升华为一种代表三纲五常与礼乐教化的普世道德秩序。在这种文化认同的逻辑下，只要坚守儒家伦理，天下万族皆可成为“中华”；反之，若中国本土之人抛弃了这套伦常去盲目西化，同样会沦为“夷狄”。因此，李承熙流亡中土、奔走于孔教会，并非在为他国作嫁衣，而是在捍卫他心中那个永不覆灭的“精神家国”。这种以“天下主义”为核心的文化认同，使得他即使处于“无地着一躯”的极端流离中，将一己之流亡升华为对整个东亚文明边界的誓死守卫。

4. 以信表语：流亡书写的情感修辞与文体张力

刘勰在《文心雕龙·书记》中言：“故书者，舒也。舒布其言，陈之简牒，取象于夬，贵在明决而已”³⁵⁾所谓“舒”，即舒展、抒写与宣泄，向内观照，发泄胸中之郁结；又能向外延展，品评天下之理乱与群情。这种书信独具的文体特征，在近代韩国流亡儒士李承熙的笔下被淋漓尽致的展现。在离散失根的极端境遇中，“舒”化作了笔端无法抑制的亡国之痛与卫道之志。他将去国离乡的黍离悲音与护卫儒教道统的千钧之重，悉数“陈之简牒”，以明决笃定的泣血之词，在字里行间完成了跨越国界的文化抗争与精神重构。

自幼习得儒家文化的李承熙汉文书信恪守中国传统书牒的程式化规范，结构完整、章法井然，展现出极为深厚的古文修养。传统古典书信历经千年发

34) [韩]李承熙，《答李南彬》，《大溪集》卷二十七/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第487页。

35) (南朝梁)刘勰著，詹锳义证，《文心雕龙义证》，上海：上海古籍出版社，1989年版。

展，形成了开篇敬辞、正文铺陈、结尾祝颂的固定结构范式，李承熙的全部书信均严格遵循这一创作体例。在开篇书写中，针对不同交往对象，精准使用差异化的礼仪措辞，对政界权贵使用“谨斋沐、顿首拜书”等庄重敬语，自陈“亡国贱儒”以明身份谦卑；对儒门同道使用“谨奉书阁下”“仁兄阁下”等平和称谓，彰显同道相敬的平等姿态；对知己学人用语亲切自然，褪去繁文缛节，尽显文人赤诚。正文则形成了“叙境—立论—辩驳—建言—抒怀”的固定逻辑结构：先简述时代变局与自身处境，再确立儒教道统不可废的核心论点，继而辩驳民初盲目西化、废弃纲常的社会风潮，最后提出复古开新、中西兼采的救国方案，抒发坚守道义的志向。结尾以“伏惟阁下鉴亮”、“惟阁下公收而深察之”等结语收尾，谦恭得体、章法井然。

句式层面，以散句立论、以骈句造势，长短句交错排布，节奏张弛有度。如“仁之于父子之亲，义之于君臣之合，礼之于长幼之序，智之于夫妇之别，信之于师友之传”³⁶⁾，以规整排比句式强化论点，气势雄浑、逻辑严密；而“呜呼！威权功利，能生人能杀人，亦重矣。然其为中华之实者非彼也”，以散句抒情慨叹，真挚沉痛、发人深省。骈散结合的句式搭配，让说理严谨深刻、抒情沉婉动人。语气上整体恭谨温厚、克制内敛，虽饱含亡国之痛、文化倾覆之悲，却无偏激愤懑之语，始终秉持儒家“温柔敦厚”的诗教传统。作为流亡异国的遗民，其上书时政、针砭时弊，直面民初社会乱象与文化危机，却始终以理服人、以情动人，不卑不亢，尽显东亚儒士的气节与修养。

此外，李承熙书信中的家国之痛，往往还通过深沉的古典文学意象予以寄托，呈现出极高的文学审美价值。例如在《与李南彬》的送别之辞中，他写道：

“城南远饯，徒吟桃潭之深矣；奉天东出，未占紫气之光……未知能优游信宿，登云陶之斋，涉心源之堂，增贡草木，留光楣壁耶？”³⁷⁾

36) [韩]李承熙，《与袁总统 世凯》，《大溪集》卷二十六/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第469页。

李承熙化用李白“桃花潭水深千尺”的送别典故与老子“紫气东来”的意象。“徒吟”与“未占”两词，道尽了国破家亡后，流亡者面对前途未卜的苍凉与无力感。而后半句“登云陶之斋，涉心源之堂”，又将对现实家园的绝望，转化为对精神家园的渴求。这种情理交融、虚实相生的修辞，使得他的书信重构充满遗民血泪的“哀恸文学”，一个在冰天雪地中孑然前行、顽强守道的东方儒者形象跃然纸上。此外，李承熙更是以尧自比流亡鄙陋的异国遗民，以“僻陋丑状。无足兑鹤于大邦清鉴”、“惟芝凤光灵。往来心目间”³⁸⁾等鹤、芝凤尊称中国儒者与同道，自谦与敬人之情依托自然意象委婉流露，沿用古典“禽鸟喻人品”的笔法。

大成庙、孔林、阙里、鹿洞、南堂等儒学圣地、礼乐建筑、古今地域为核心的空间意象，李承熙在书信中屡屡提及相关景致，如在《与龙积之》中写道：“顷因权丙夏自曲阜还。说大成庙下见深衣章甫之李先生”³⁹⁾，又于致孔氏书内直言“一拜林墓。已遂平生之愿”⁴⁰⁾，足见他对这些儒学圣地的由衷尊崇。在他眼中，曲阜阙里、孔林与大成庙不仅是中华独有的文化图腾，更是整个东亚儒学共同体的精神根脉，而鹿洞、南堂等传统讲学之地日渐荒芜的景象，也被他视作儒道断裂、圣学式的直观写照，字里行间满是流亡儒者面对文脉衰微的集体怅惘。与此同时，皇明孝陵、明皇北征坛等历史遗迹成为他诠释华夏正统的重要意象，他援引“登祭于皇明孝陵之下”、“明皇耻之。建义北征。其诏若曰衣冠文物。皆夏中华旧章”⁴¹⁾等史事与文句，承袭传统“尊明攘夷”的文化观

37) [韩]李承熙，《与李南彬 文治》，《大溪集》卷二十七/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第484页。

38) [韩]李承熙，《答李南彬》，《大溪集》卷二十七/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第485页。

39) [韩]李承熙，《与龙积之 泽厚》，《大溪集》卷二十七/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第490页。

40) [韩]李承熙，《与孔少师少沾 祥霖》，《大溪集》卷二十六/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第479页。

41) [韩]李承熙，《与袁总统 世凯》，《大溪集》卷二十六/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第469页。

念，将光复衣冠礼乐、恪守旧制视作文明存续的根本，以明代重振典章的历史旧事，对照民初盲目西化的社会乱象，借此强化抵御外来文化冲击、坚守本土道统的文化抵抗立场。此外，东省、滇中、汉阳、川曲阜等地构成的地域意象，进一步勾勒出清晰的空间格局，他写下“一落东省。云风冥漠”⁴²⁾，以曲阜为儒学诞生的文化母国与精神核心，将东省、滇中当作自己亡国后漂泊流亡的栖身之地，汉阳则代指故土朝鲜，三重空间的划分，映射出这位流亡儒士以中华为儒学正统本源的核心认知。

在用典层面，流亡文人们广泛援引典故，将自身的抗争行为纳入一个被广泛认可的东亚儒家伦理叙事框架中。李承熙在论辩时，极其频繁地调用三代圣王与儒学宗师的典故。他频频援引先圣先王之事以立论，大量引用尧、舜、禹、汤、文、武的历史典故。他以尧传舜受、金曰而师锡者来论证这是万古君民之大共和；以三公论道、明堂听民来对应万古君主之大立宪。正如其在致孙中山的书信中所直言：“我中华元有大共和大立宪。尧传舜受。金曰而师锡者。万古君民之大共和也。渐至三代。制作大备。三公论道。明堂听民。则又万古君主之大立宪也。”⁴³⁾面对当时激烈的种族主义以及全面的西化浪潮，李承熙频繁征引孔子作《春秋》的微言大义。他指出孔子的尊华攘夷其核心在于道，所谓华者非华之族也、非华之国也、乃华之道也。其在信中掷地有声地界定道：“窃以为天下万古。有第一大义。乃吾夫子春秋尊华攘夷是也。其所谓华者非华之族也。非华之国也。乃华之道也。”⁴⁴⁾为了进一步佐证这种超越了狭隘民族主义的普世道德秩序，他借用伯夷避纣、吴越归宋的典故，强调文化认同高于血缘和国家认同，在信中铺陈道：“伯夷太公避纣归周。孔子去鲁辙环天下。又如我朝鲜奉国而王箕文王。吴越举国而归宋。后世述焉。”⁴⁵⁾以《春秋》大义为核

42) [韩]李承熙，《与王晋卿 树枏》，《大溪集》卷二十六/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第483页。

43) [韩]李承熙，《与孙逸仙 文》，《大溪集》卷二十六/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第477页。

44) [韩]李承熙，《答李南彬》，《大溪集》卷二十七/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第487页。

心，通过高度契合历史语境的原典征引，不仅为自己作为一个韩国遗民介入中国政局、批评中国国政提供了合法性论述，更从根本上确立了以儒家道德准则评判天下治乱的史学坐标。

李承熙的尺牍兼具古文的严密说理与骈文的铺排气势。面对“西而灭中华”的危机，其语言情感饱满，如泣如诉：“试思此四亿万父子君臣夫妇之道之行万亿世。圣帝贤王祖师之心之迹，而一手而灭之。岂诸公幸耶？”⁴⁶⁾句式上以排比、反问交替，极具感染力。他甚至立下铮铮誓言：“与其尊贵而为民国之盟主。宁戮死而为伦纲之鬼。”⁴⁷⁾这种字字泣血、决绝刚烈的遗民语态，正是依托于极度纯熟的古典文言体制而得以完美呈现。

5. 结论

二十世纪初，东亚传统地缘格局彻底瓦解，西方现代性思潮裹挟着文化与制度的冲击。在此历史剧变中，韩国流亡儒士李承熙所留存的汉文书信，不仅是民国初年中韩文人跨域交往的一手私人文献，更是近代东亚思想史与文学领域中极具代表性的经典书写。本文以《大溪集》所收录的李承熙与中国文人间尺牍交流为核心研究文本，系统梳理其流亡书写生成的历史语境、思想内核与文体修辞特征。研究发现，李承熙依托汉文书札搭建起贯通中韩两地的儒林交游网络；在后殖民境遇与离散生存的双重重压之下，他将一纸尺牍拓展为多元共生的对话场域：其中既有直面时局、抵御西方文化霸权的政治建言，有坚守道统、守护儒教文脉的文化担当，也包含中韩理学深度切磋、域外学脉反哺中

45) [韩]李承熙，《答李南彬》，《大溪集》卷二十七/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第487页。

46) [韩]李承熙，《与袁总统 世凯》，《大溪集》卷二十六/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第469页。

47) [韩]李承熙，《与孙逸仙 文》，《大溪集》卷二十六/书，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999年版，第477页。

士的学术交流，更借文化叙事完成了自我身份的重塑。在艺术创作层面，李承深谙中国古典尺牍的文体精髓，行文骈散交错、气韵从容，又以意蕴悠远的离散意象、贯通古今与两国文脉的用典手法寄托胸臆，将亡国漂泊的沉恸与捍卫圣学的赤诚，熔铸为情理相生、字字泣血的文言篇章。

当故国覆亡、东亚沿用千年的宗藩体系轰然崩塌，垂暮之年的李承熙以流亡者自居，将个人命运与整个东亚儒家文明的存续深度联结。他取法中国古典书牍这一成熟的汉文书写范式，生动诠释了离散失根的处境中，流亡知识分子如何凭借汉文书写抚平精神创伤、建构超越地缘与血缘的文明认同。置于后殖民主义与巴赫金对话理论的学术视域下，这批书信更彰显出作者抵御文化同化、固守儒学根本的强大精神韧性。其上书政坛的恳切谏言、针砭民初盲目西化与共和乱象的锐利评述，与儒林同道间探微阐幽的理学论辩、字里时时流露的羁旅之思彼此交织，共同谱写出儒家文明在近代转型期，一曲哀婉沉郁又恢弘浩荡的复调史诗。李承熙以“信”表语，以“理”抗势，援引“衣冠文物”、“三代之治”以及《春秋》大义等经典文化符码，重新阐释“中华”的本质内涵，使其挣脱族群、疆域的狭隘桎梏，升华为具有普世价值的儒家道德秩序。这份身处边缘却心系文脉、反向回馈文化中心的学术自觉与精神坚守，也让其往来书札拥有了饱满的情感张力与独特的文学审美价值。其与中国文人的书信往来不仅彰显了东亚儒教共同体视域下的文化主体性，更为理解域外汉文书写与中韩近代文学互动提供了理论参照。

参考文献

著作：

- 1) [美]爱德华·W.萨义德著，单德兴译，《知识分子论》，北京：生活·读书·新知三联书店，2002。
- 2) [美]爱德华·W.萨义德著，李生璧译，《文化与帝国主义》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001。
- 3) [俄]巴赫金著，白春仁、顾亚玲译，《巴赫金全集》（第五卷），石家庄：河北教育出版社，1998。
- 4) [韩]李承熙，《大溪集》，韩国文集编纂委员会编《韩国历代文集丛书》第1058册，韩国：景仁文化社，1999。
- 5) （南朝梁）刘勰著，詹锳义证，《文心雕龙义证》，上海：上海古籍出版社，1989。

论文：

- 1) 金柄珉，〈抵抗与想象：柳子明的中国体验叙事〉，《社会科学战线》第9期，2017。
- 2) 金柄珉，〈流亡与想象：韩国流亡志士们的中国叙事和意识世界〉，《韩国（朝鲜）语教育研究》第14期，2019。
- 3) 金柄珉，〈来华韩国流亡文人申采浩的东亚认识〉，《外国问题研究》第4期，2019。
- 4) 金柄珉，〈文明对话：东亚人文交流的历史与展望——以中国与韩国的人文交流为例〉，《中山大学学报（社会科学版）》第59卷第4期，2019。
- 5) 金柄珉，〈韩国流亡文人的东亚认识与主体性建构——以韩国流亡文人的中文书写为中心〉，《现代中国文化与文学》第3期，2020。
- 6) 李雪，杜国英，〈作为文学批评的巴赫金对话〉，《外国语文研究》第11辑第5期，2025。
- 7) 刘淮基，《韩溪李承熙的思想研究》，东国大学硕士学位论文，1981。
- 8) 牛林杰，李学堂，〈17-18世纪中韩文人之间的跨文化交流与文化误读〉，《韩国

研究论丛》第2期，2007。

- 9) 张何斌，〈《文心雕龙·书记》与刘勰的文体学思想〉，《汉语言文学研究》第9辑第4期，2018。
- 10) 张英美，袁艺，〈在华流亡文人李承熙《西游录》的中华认知与自我建构〉，《华夏文化论坛》第3期，2025。
- 11) 张英美，肖泽亚，〈汲古与新生：论在华韩国流亡文人汉诗创作的范式特征〉，《复旦外国语言文学论丛》第2期，2026。

Abstract

A Study on the Epistolary Exchange Between Modern Korean Sinologist Lee Seung-hee and Chinese Literati

Yuan Yi

In the early 20th century, amid the drastic transformation of East Asia's geopolitical landscape and the intensification of Japanese colonial rule, numerous Korean Confucian scholars who upheld the orthodoxy of Zhu Xi Neo-Confucianism and remained steadfast in their national righteousness fled into exile in China, forming a highly representative cohort of extraterritorial Classical Chinese writers in modern East Asia. As a core figure of this exiled community, Lee Seung-hee carried out multi-dimensional intellectual dialogues with Chinese political dignitaries, Confucian movement elites, and traditional scholar-literati through Classical Chinese epistolary writing during his exile. Taking the 53 letters compiled in *Daegyejip* as its primary research corpus, this paper draws upon multiple theoretical frameworks: postcolonial theory, diaspora theory, and Bakhtinian dialogism. It adopts the analytical method of "inferring interlocutors' positions from extant replies" to reconstruct the interactive context of Sino-Korean literati exchanges, and systematically examines the ideological connotations, dialogical features, and literary value of Lee's Classical Chinese correspondence. The study demonstrates that Lee Seung-hee's letters are far more than one-way social documents. Instead, they constitute a "homeland on paper" constructed by a diasporic subject in Classical Chinese, serving as a covert site of resistance against Western cultural hegemony in the postcolonial condition. Centered on Confucian philosophical principles, his cross-cultural dialogues not only reconstruct the Confucian discourse on republicanism, but also realize the reverse dissemination of Korean Neo-Confucian thought into Chinese academic circles. This paper redresses the relative scholarly neglect of the epistolary genre in existing research on extraterritorial Classical Chinese writing, and provides a fresh frame of reference for understanding the spiritual resilience of the modern

East Asian Confucian community and the underlying dynamics of Sino-Korean literary interactions.

Key words : Lee Seung-hee; Sinologist; Classical Chinese letters; Confucian orthodoxy; Modern Sino-Korean literary interactions.

투 고 일 : 2026. 7. 10. / 심 사 일 : 2026. 7. 15. ~ 2026. 8. 15. / 게재확정일 : 2026. 8. 20.
